

Jordi BRAHAMCHA-MARIN

**Discours critiques sur la religion de Victor Hugo
(1913-1942)**

Vaste et délicate question, à l'évidence, que celle de la religion de Victor Hugo¹. La présente étude, étant de nature doxographique, n'entend l'aborder que de biais : elle analysera, comme son titre l'indique, les « discours critiques » sur la religion de Hugo, dans une période allant de 1913 à 1942. « Discours *critiques* », au moins autant que biographiques : il ne s'agira pas seulement, et pas surtout, d'examiner les discours des biographes et des historiens qui tentent de reconstituer l'itinéraire spirituel de l'homme Hugo, mais plutôt d'examiner la manière dont les questions doctrinales sont pensées en rapport avec des enjeux poétiques et littéraires. Parmi les auteurs dont nous allons parler, toutes les positions sont possibles à cet égard : certains auteurs font des textes un pur reflet, non problématique, des idées de l'auteur, quand d'autres accordent à l'image poétique un rôle générateur de la pensée, ou font de la poésie la voie d'accès privilégiée aux doctrines métaphysico-religieuses ; certains confondent, d'autres distinguent, le statut du vers et de la prose à cet égard, etc. Si l'on trouve autant d'approches c'est parce que la matière est très abondante : la question de la religion de Victor Hugo occupe déjà, dans ces années-là, un grand nombre d'hugoliens. C'est pourquoi, aussi, nous ne saurions prétendre ici à l'exhaustivité. Nous entendons simplement proposer un panorama synthétique, articulé autour de quelques problématiques qui nous paraissent fécondes, sans avoir l'ambition de couvrir tous les aspects de la question, ni même tous les textes.

¹ Quelques communications récentes au Groupe Hugo s'y sont confrontées : Jean-Claude FIZAINE, « Victor Hugo penseur de la laïcité – Le clerc, le prêtre et le citoyen » (communication prononcée le 13 novembre 2013), <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/13-11-09fizaine.htm>, consulté le 27 décembre 2015, et Caroline JULLIOT et Franck LAURENT, « L'âme romantique et la citoyenneté » (communication prononcée le 15 juin 2015), <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/15-06-13julliot-laurent.htm>, consulté le 27 décembre 2015.

On est frappé par le fait que les discours critiques sur la religion de Victor Hugo sont de deux ordres, sans communication, ou guère, entre eux. Il y a ceux, d'abord, qui examinent la question de savoir si Hugo fut chrétien ou catholique, jusqu'à quel point, et de quelle manière, avant le départ en exil ; il y a ceux, ensuite, qui s'intéressent à la religion de Hugo au début de l'exil, à ses doctrines métaphysiques telles qu'elles s'expriment notamment dans « Ce que dit la Bouche d'Ombre » (*Les Contemplations*) ou dans *Dieu*, après la révélation des tables. Respectant cette bipartition, nous traiterons successivement les deux aspects, sans renoncer à formuler à leur propos des questions partiellement communes – la principale étant, donc, celle des rapports entre le contenu des doctrines et la forme (fictionnelle ? poétique ?...) qui les exprime.

I. La religion de Victor Hugo avant l'exil

Dans son livre sur *Les origines religieuses de Victor Hugo*, paru en 1955, le chanoine Géraud Venzac propose une utile bibliographie sur la question de la religion du jeune Hugo². Il y distingue les opinions des républicains et celles des conservateurs, mais il met sur le même plan des textes de statuts très divers : articles et livres, monographies sur Hugo ou ouvrages généraux sur la littérature française, etc. Sa conclusion est qu'à la question de savoir si le jeune Hugo a été catholique ou non, les auteurs répondent très différemment, et sans corrélation apparente avec leur propre appartenance politique³. Mais en y regardant de plus près, il apparaît que la thèse d'une jeunesse chrétienne de Hugo a été défendue par des gens comme Lanson, ou Brunetière, qui font bien entendu autorité dans l'université : de tels points de vue, émanant de tels auteurs, sont évidemment de plus de poids que les opinions contraires proposées par Raoul Narsy, Félicien Pascal ou Pierre Dufay dans tel ou tel article, fût-ce dans une revue prestigieuse, ou que celles avancées par des écrivains (comme Leconte de Lisle, Barbey d'Aurevilly ou Péguy), apparemment plus enclins que les universitaires et critiques professionnels à répondre par la négative. Peut-être, donc, Venzac force-t-il un peu le trait quand il affirme que les positions sont à peu près strictement partagées : cette conclusion résulte de la neutralisation de toutes les différences de notoriété et d'importance entre les auteurs. En fait, la doxa universitaire et par extension scolaire semble bien, vers 1910, être la suivante : après avoir été voltairien dans sa jeunesse, sous l'influence de sa mère, Hugo s'est

² Sa bibliographie figure dans une longue note de bas de page : Géraud VENZAC, *Les origines religieuses de Victor Hugo*, Paris, Bloud & Gay, coll. « Travaux de l'Institut catholique de Paris », 1955, p. 8-10.

³ *Ibid.*, p. 11-12.

converti au catholicisme vers 1821, avant de s'en détacher progressivement. À la veille de notre période, d'ailleurs, quelques ouvrages importants paraissent qui, tous, insistent sur le christianisme du jeune Hugo : le petit livre de Christian Maréchal sur *Lamennais et Victor Hugo* (1907) se propose de montrer qu' « à deux reprises, Lamennais sut faire de Victor Hugo un chrétien⁴ ». Et *Les idées morales de Victor Hugo*, publié par Maurice Souriau en 1908, s'organise en quatre chapitres aux titres éloquentes : « Victor Hugo légitimiste et catholique (1818-1829) », « Victor Hugo chrétien, monarchiste et libéral (1829-1832) », « Victor Hugo déiste, bonapartiste et républicain (1832-1851) », « Victor Hugo anticatholique, et républicain socialiste (1852-1885) ». Dans la période que nous étudions, les premiers travaux importants soutiennent des thèses réactives, visant à faire pièce, avec plus ou moins de radicalité, à cette vision supposée erronée. Deux livres nous paraissent intéressants à cet égard, la thèse de l'abbé Dubois sur *Victor Hugo : ses idées religieuses de 1802 à 1825* (1913) ; celle d'Auguste Viatte sur *La catholicisme des romantiques* (1922). La thèse de Donald W. Buchanan sur *Les sentiments religieux de Victor Hugo de 1825 à 1848* (1939) est à mettre un peu à part, car elle porte sur une autre période de la vie de Hugo, mais son sujet et sa méthode nous permettent de la rapprocher des deux autres livres. Nous allons présenter brièvement chacun de ces ouvrages, avant de proposer quelques remarques générales.

La thèse de Dubois suit une démarche strictement historique : de très longs développements sont consacrés à la vie des parents du poète et à leurs idées sur la religion. La question est de savoir ce que croyait réellement Hugo, et l'œuvre, dans cette perspective, joue simplement le rôle d'un reflet : on tient pour acquis qu'une lecture attentive des textes permettra, éventuellement en déjouant les stratégies de Hugo lui-même, d'atteindre le fond de sa pensée. Homme d'Église aux élans de censeur, Dubois se montre impitoyable avec Hugo, et articule en permanence trois arguments contre lui : premièrement, Hugo parle peu de religion ; deuxièmement, quand il en parle, il en parle le plus souvent mal (soit qu'il fasse la preuve de son ignorance des choses religieuses, soit qu'il se trouve carrément à la limite du blasphème) ; troisièmement, quand il se montre chrétien dans ses œuvres, c'est par une simple soumission à l'esprit du temps. Ainsi, Dubois constate que dans son poème sur *Le Bonheur que procure l'étude dans toutes les situations de la vie* (1817), Hugo cite très peu d'auteurs modernes, et multiplie les références à la littérature antique, notamment à son cher Virgile. Notre auteur s'interroge gravement :

⁴ Christian MARÉCHAL, *Lamennais et Victor Hugo*, Paris, Savaète, 1907, p. 6. « À deux reprises », c'est-à-dire en 1819-1820, quand Hugo s'émerveille à la lecture de *l'Essai sur l'indifférence* de Lamennais, puis en 1821-1822, quand Hugo rencontre Lamennais et devient son ami.

Il est beau certes de connaître à fond la littérature du passé, mais n'est-ce pas étrange pour un enfant de quinze ans d'étaler une telle science de la corruption païenne et de citer avec complaisance les noms des courtisanes grecques et romaines⁵.

Et quand elle parle de religion, c'est le second point, la poésie de Hugo sent le soufre : dans le poème *Le Déluge* (1816), Hugo fait blasphémer Noé⁶ ; et une analyse de *Han d'Islande* permet à Dubois d'établir à quel point Hugo, non seulement, confond allègrement les cultes protestant et catholique, mais surtout fait preuve d'une fascination suspecte pour Satan et traite les saints avec beaucoup de fantaisie et d'irrespect⁷. Dans le poème des *Nouvelles Odes* (1824) intitulé « Le Poète », Hugo « blesse la foi des chrétiens⁸ » parce qu'il s'égale, avec une grande immodestie, aux prophètes. Enfin, notre auteur refuse de considérer avec bienveillance les passages où la poésie de Hugo semble se faire chrétienne : la mention du crucifix, dans le *Discours sur l'enseignement mutuel* (1816), n'est là que pour être agréable aux ultras⁹, et s'il y a bien des pièces d'inspiration catholique dans les *Nouvelles Odes*, c'est seulement parce que Hugo se laisse passivement entraîner par le courant d'idées de son milieu¹⁰. Nous avons fait exprès de reprendre à Dubois des exemples antérieurs et postérieurs à la rencontre avec Lamennais, puisque Dubois, précisément, insiste sur la continuité des idées de Hugo et refuse de considérer qu'il y a conversion à ce moment : le livre de Dubois est largement dirigé contre celui de Maréchal, et contient de nombreuses pages consacrées à établir que l'influence de Lamennais sur Hugo fut à peu près nulle. Par ailleurs, il admet que l'amour de Victor pour Adèle a favorisé en lui la naissance de sentiments religieux, mais note aussitôt que ceux-ci sont restés très superficiels.

Le second livre important est la première thèse d'Auguste Viatte, soutenue en 1921 et publiée l'année suivante, sur *Le catholicisme des romantiques*. La thèse de Viatte est radicale : les romantiques français n'ont jamais été sincèrement catholiques ; tout au plus se sont-ils contentés de professer une foi toute littéraire. Un chapitre est consacré à Nodier et à Hugo, deux auteurs que Viatte traite systématiquement dans le même mouvement, quitte à utiliser avec un peu de légèreté les déclarations de l'un au détriment de l'autre, surtout sur des

⁵ Pierre DUBOIS, *Victor Hugo : ses idées religieuses de 1802 à 1825*, Paris, Champion, 1913, p. 129.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁷ *Ibid.*, p. 284 *sqq.*

⁸ *Ibid.*, p. 367.

⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

questions morales : on trouverait difficilement, dans Hugo, une défense de l'inceste telle qu'on la lit dans un passage du *Prince de Salzbourg* de Nodier. Pourtant, à lire Viatte, il semble que l'immoralité de l'un rejaillisse sur l'autre¹¹. Hugo comme Nodier font preuve en matière religieuse, et sans peut-être le vouloir, d'un œcuménisme et d'un « tolérantisme » coupables¹² ; ils confondent l'amour divin et l'amour tout court (Viatte cite, scandalisé, ces vers de « *Coeruleum mare* », dans *Les Rayons et les Ombres* : « Et souvent le cœur d'une femme / Est l'explication de Dieu ! »¹³) ; surtout, conformément aux thèses du *Génie du christianisme*, leur catholicisme est purement esthétique¹⁴. Dans le cas de Hugo, la thèse de Viatte se marie à merveille avec le vieux cliché de l'insincérité de Hugo, explicitement mobilisé¹⁵. Mais les arguments de Viatte pour démontrer que Hugo ne croyait pas à ce qu'il disait sont assez faibles. L'auteur prétend « accumuler les citations [pour] ne pas défigurer les idées dont [il] parle¹⁶ », mais assume une certaine absence de minutie dans sa démarche, car sa méthode se veut « plus synthétique qu'analytique¹⁷ » : il s'autorise de cette déclaration initiale pour faire un usage tout à fait décontextualisé des citations qu'il mobilise. Viatte est clairement anti-hugolien, et anti-romantique ; quand il affirme que le romantisme est une « œuvre d'anarchie et de destruction¹⁸ », qui s'abat sur la France à cause de délétères influences germaniques et protestantes, il est facile de reconnaître, avec Daniel Sangsue¹⁹, les thèses polémiques des intellectuels d'Action française, de Maurras à Léon Daudet en passant par Pierre Lasserre. À cette époque, du reste, Viatte n'est probablement pas un partisan *politique* de l'Action française²⁰ – mais il est bien, apparemment, un catholique un peu raide, et les idées maurrassiennes ont de toute façon une très large diffusion dans le champ littéraire.

Mentionnons enfin la thèse de Donald W. Buchanan, soutenue à Besançon en 1939, sur *Les sentiments religieux de Victor Hugo de 1825 à 1848*. Ce livre a connu une moindre

¹¹ Auguste VIATTE, *Le catholicisme chez les romantiques*, Paris, Boccard, 1922, p. 177.

¹² *Ibid.*, p. 172.

¹³ *Ibid.*, p. 168.

¹⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143-145.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁹ Daniel SANGSUE, « Auguste Viatte et la littérature romantique », in Claude HAUSER, Yvan LAMONDE (dir.), *Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec*, Sainte Foy, Presses de l'université de Laval / Porrentruy, Office du patrimoine et de la culture de la République et canton du Jura, 2002, p. 68-69.

²⁰ Comme le précise Claude Hauser dans la discussion retranscrite à la suite de l'article de Daniel Sangsue précédemment cité (p. 75).

fortune que les deux précédents. D'une part Buchanan n'est pas, contrairement à Viatte, un dix-neuviémiste renommé, ni vraiment un hugolien : la bibliographie Cassier²¹ ne mentionne aucun autre ouvrage ni article de lui. D'autre part, il arrive après la bataille. La thèse de l'abbé Dubois, en 1913, intervient à un moment où la question des idées religieuses du jeune Hugo est posée par plusieurs livres importants. En 1939 au contraire, Buchanan est déphasé : non que la religion de Victor Hugo ne soit plus un sujet, mais l'intérêt de la critique, comme on va le voir, s'est déplacé sur la période post-1852. Invoquant Dubois d'une part, Denis Saurat et Charles Renouvier d'autre part, l'auteur écrit dans son avant-propos que « des travaux importants ont été faits sur les sentiments religieux du poète avant 1825, et d'autre part après 1848. Il restait une lacune à combler²². » Mais le parallèle est en trompe-l'œil : la thèse de Buchanan, par son objet et sa méthode, est beaucoup plus dans l'esprit de Dubois que dans celui de Saurat. Seulement, le livre de Saurat sur *La religion de Victor Hugo* n'a que dix ans, tandis que celui de Dubois a déjà plus d'un quart de siècle. En outre ce livre retardataire n'a pas la radicalité de ceux de Dubois ou Viatte : écrit également par un catholique sévère, souvent enclin à reprendre Hugo sur sa théologie, il reconnaît néanmoins la sincérité de la foi chrétienne du poète, et rend hommage à son « humanitarisme ». Car c'est cela, pour Buchanan la vraie religion de Hugo : celui-ci est anti-rationaliste et déiste, à peu près chrétien, malgré son « pessimisme métaphysique²³ », mais pas catholique. Hugo, en effet, se montre volontiers anti-clérical, dans *Notre-Dame de Paris* par exemple²⁴, et refuse l'ascétisme catholique, condamnant par exemple dans *Notre-Dame* le célibat des prêtres²⁵. Mais il n'est pas non plus protestant, conclut Buchanan après examen : le livre V de l'ouvrage s'attache donc à exposer les principes de l'humanitarisme chrétien de Hugo, qui constitue une doctrine différente aussi bien du catholicisme que du protestantisme.

Ces trois textes s'appuient sur l'œuvre pour arriver à l'homme, et la démarche se révèle parfois périlleuse. Dubois développe un dispositif rhétorique imparable : la preuve que Hugo n'est pas chrétien, c'est qu'il ne parle pas de religion ; que quand il en parle, c'est en mal ; que quand il en parle en bien, ce n'est pas lui qui parle. Chacune de ces trois thèses est

²¹ Disponible sur le site du Groupe Hugo : http://groupugo.div.jussieu.fr/BibliHugoNET/New_Question.htm, consultée le 6 janvier 2016.

²² Donald W. BUCHANAN, *Thèses présentées devant la faculté des lettres de Besançon pour obtenir le grade de docteur de l'Université (mention : lettres)*, Besançon, Imprimerie de l'Est, 1939, p. 5.

²³ *Ibid.*, p. 107.

²⁴ *Ibid.*, p. 153.

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

alternativement défendue, avec éventuellement un peu de mauvaise foi ; mais c'est surtout la tendance de l'auteur à refuser toute autonomie au dispositif littéraire et poétique qui nous frappe. On pourrait raisonnablement soutenir que si *Han d'Islande* ne respire pas le catholicisme, c'est parce qu'il faut bien satisfaire à des soucis esthétiques, voire à des codes génériques du roman frénétique : *Le Moine* de Lewis, à ce compte-là, n'est pas du tout irréprochable non plus. Or c'est avec une certaine obstination que Dubois tient à faire du roman un double exact de la vie de l'auteur : il passe de nombreuses pages à établir qu'on a affaire à un simple roman à clé²⁶, pour s'autoriser ensuite toutes les équivalences cavalières entre fiction et réalité. Et la faiblesse numérique des références chrétiennes dans certains poèmes de jeunesse pourrait parfaitement être mise au compte de simples penchants esthétiques, plutôt qu'au compte d'une foi très superficielle – les deux raisons ne s'excluent bien sûr pas, mais Dubois privilégie systématiquement la seconde à la première. Cette conception très immédiate des rapports entre l'œuvre et l'idéologie de l'auteur, Buchanan la partage d'ailleurs avec Dubois – la thèse de 1939 s'autorise d'une citation de *Littérature et philosophie mêlée*, un peu brutalement tirée dans le sens d'une apologie de la littérature à thèse, pour défendre une telle lecture :

Il faut que l'art enseigne, qu'il moralise, qu'il civilise, qu'il édifie [...] en mêlant la loi de la Providence au jeu de nos passions, en nous montrant d'où viennent le bien et le mal moral, et où ils mènent ; [...] l'art doit être grave, candide, moral et religieux²⁷.

D'où Buchanan conclut, sans le dire exactement ainsi, que les héros de théâtre doivent être exemplaires : il regrette que Catarina, à la fin d'*Angelo*, s'enfuit avec son amant – « conclusion optimiste, [...] mais à coup sûr, qui n'est pas morale²⁸. » Quand au contraire les pièces se terminent mal, il faudrait au moins que le dénouement soit compensé par une allusion optimiste à la Providence divine²⁹. Mais rien de tel par exemple dans *Le roi s'amuse*,

²⁶ Pierre DUBOIS, *Victor Hugo : ses idées religieuses de 1802 à 1825*, op. cit., p. 272 sqq. Dubois s'inspire, sur ce point, de Maréchal (*Lamennais et Victor Hugo*, op. cit., p. 35-37) – ce dernier allait jusqu'à identifier dans le roman un équivalent de Lamennais, dans le personnage de l'aumônier Athanase Munder (*ibid.*, p. 36), et jusqu'à déduire la conduite réelle de Hugo de celle, fictionnelle, d'Ordener (*ibid.*, p. 37). La démonstration de Dubois est donc d'autant plus forte qu'elle prend, sur ce point, son adversaire à son propre piège : il va aussi loin que lui, voire plus loin, dans la lecture de *Han d'Islande* comme roman à clé, mais c'est pour en tirer des conclusions très différentes.

²⁷ Cité dans Donald W. BUCHANAN, *Thèse présentée devant la faculté des lettres de Besançon...*, op. cit., p. 100. Les coupures sont de lui. La référence indiquée par Buchanan renvoie aux pages 45 à 47 de l'édition Nelson, qui constitue son édition de référence.

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁹ *Ibid.*, p. 94.

où le père est l'artisan de la perte de sa fille : « l'esprit du Mal est victorieux³⁰ ». Buchanan et Dubois font donc tous les deux un large usage des textes de fiction dans le cadre de leur enquête, attribuant à Hugo une tendance à écrire des œuvres à thèse, et pensant ainsi le prendre au piège. La fiction dramatique ou théâtrale pose donc quelques problèmes de méthode, parfois résolus, par Dubois ou Buchanan, avec une certaine maladresse, ou au prix d'un schématisme un peu brutal. Viatte en revanche, en s'en tenant ou presque à la poésie, fait preuve de prudence : au moins, dans la plupart des poèmes, y a-t-il un je lyrique à peu près identifiable à Hugo, de sorte qu'il est moins risqué d'attribuer à ce dernier les idées contenues dans le texte.

Buchanan, sur la question des genres, fait d'ailleurs une remarque curieuse. Au début de son livre III, après avoir montré que Hugo était déiste, et avant d'examiner s'il est chrétien, il écrit :

Nous n'allons plus parler poésie, mais prose. Le poète peut bien évoquer Dieu esthétiquement, dans les beautés de la nature. Le chrétien tout court l'évoque en son propre cœur d'une façon plus prosaïque, plus profonde aussi, par la notion de Justice ou de Providence. En resserrant la question peu à peu, nous arriverons à déterminer exactement la position de Victor Hugo en face du problème religieux³¹.

Buchanan ne se tiendra pas lui-même à cette stricte partition entre prose et poésie, et il continuera à mobiliser, de loin en loin, des poèmes. Mais il y a là une tentative intéressante d'articuler l'expression ou la production des idées religieuses de l'homme Hugo avec les esthétiques propres à chaque genre. En fait, Buchanan vient de montrer, à cet endroit du livre, que le déisme de Hugo reposait d'une part sur son émerveillement face à la nature, d'autre part sur la conscience de son rôle sacré de prophète. Mais le chapitre sur « [l]a mission divine d[u] poète » ne fait que trois pages, et Buchanan s'y laisse peut-être abuser par l'ambiguïté du vocabulaire : le « poète » romantique est une figure qui ne se limite pas au seul écrivain de poésie, par opposition au prosateur ; le terme est beaucoup plus englobant que cela. Et si l'on peut admettre, avec Buchanan, que chez Hugo, c'est à cause d'une « nature poétique » que l'idée de l'existence de Dieu est liée au sentiment de la nature, ce n'est que par une malheureuse syllepse que l'on peut ici donner un contenu générique au mot *poétique* : la poésie n'est pas le seul lieu du poétique. En est-elle le lieu privilégié ? Peut-être, mais Buchanan ne le montre pas vraiment – tout au plus le suggère-t-il en empruntant presque

³⁰ *Id.*

³¹ *Ibid.*, p. 70.

exclusivement à la poésie les exemples de ses chapitres sur « Sa mission divine de poète » et sur « La nature, reflet de Dieu » (mais il y a des exceptions, prises dans *Le Rhin* ou dans les récits de voyage). De même, ce n'est pas parce que le chrétien évoque Dieu « d'une façon [...] prosaïque » dans son cœur, que le christianisme de Hugo se verra de préférence dans ses romans ou son théâtre : le prosaïque n'est pas propre à la prose, et, dans son sens courant, le mot *prosaïque* peut aussi bien être un antonyme de *littéraire* que de *poétique*. La logique développée ici par Buchanan paraît donc un peu confuse. On comprend un peu mieux ce qu'il peut vouloir dire à la lumière de l'analyse que nous venons de faire sur l'usage excessivement dogmatique et didactique qu'il fait des fictions hugoliennes : Buchanan semble postuler que les fondements de la religion – la croyance en Dieu, l'idée que la nature est le reflet de Dieu – peuvent seulement s'éprouver sur le mode de l'intuition, et s'énoncer, sans preuve et sans démonstration (la poésie, supposée être un genre non démonstratif, serait alors leur mode d'expression privilégié) ; tandis que d'autres éléments de doctrine, ceux qui font que l'on est spécifiquement chrétien, peuvent prendre la forme, prosaïque et fictionnelle (fictionnelle plutôt que prosaïque, en fait : le théâtre en vers n'est pas exclu) d'une exemplification à valeur démonstrative. Mais cela, Buchanan ne le dit pas : c'est nous qui le reconstituons, d'une manière forcément un peu hasardeuse, pour ressaisir en un système cohérent les quelques éléments qu'il nous propose, et sur lesquels il ne s'étend d'ailleurs guère.

À faire ainsi parler les textes littéraires, enfin, nos trois auteurs adoptent, en le reconnaissant ou non, un point de vue particulièrement fixiste sur l'œuvre de Hugo. Comme nous l'avons dit, le livre de Dubois a pour objet de contredire l'idée d'une conversion de Hugo en 1821, et oppose donc explicitement une thèse de la continuité à une thèse de la rupture. Buchanan va encore plus loin, déclarant d'emblée qu'il n'a pas décelé d'évolution nette de la pensée de Hugo entre 1825 et 1848, et que celle-ci est trop « imprécise » et « sinieuse » pour qu'on puisse « suivre [son] développement logique »³². Mais Buchanan s'avoue là vaincu par sa propre méthode. L'entreprise consistant à systématiser les doctrines supposées de textes qui parfois ne s'y prêtent pas nécessairement, pour fonctionner, de rassembler des matériaux textuels en très grand nombre, constituant un corpus très étendu, et d'en postuler l'homogénéité malgré les différences d'époque et de statut. Viatte, tout à son ardeur polémique, s'embarrasse également assez peu de diachronie. Il vise surtout le Hugo jeune, l'ami de Nodier, et en particulier le poète des *Odes et Ballades*, mais il ne dédaigne pas à l'occasion, pour les besoins de la cause, et pour donner l'impression d'une constance et d'une

³² *Ibid.*, p. 6.

cohérence anti-catholiques de Hugo, de recourir à des textes bien ultérieurs : Viatte va chercher *Les Rayons et les Ombres*, *Le Rhin*, et même des poèmes des *Contemplations* (souvent datés, certes, d'avant l'exil).

Il nous semble donc que les trois auteurs se retrouvent partiellement pris au même piège : l'étude de la pensée religieuse de Hugo sur la base 1° de textes empruntés à une période large, et 2° de textes au statut très divers, sans prise en compte sérieuse de leur appartenance générique, conduit nécessairement à des impasses. Les discours critiques sur la religion de Hugo avant l'exil, en fait, prennent pour objet non l'œuvre, mais l'homme – l'œuvre n'est qu'un moyen d'accès aux idées du poète ; un miroir dont il n'est à peu près jamais supposé qu'il puisse être déformant. Les auteurs en question ne tiennent pas de discours théorique sur la littérature – sauf, très vaguement, et de manière peu convaincante, Buchanan, lorsqu'il esquisse une distinction générique entre prose et vers. Ce sont surtout les discours sur la religion de Hugo après l'exil, qui donneront lieu à des articulations plus subtiles entre la nature des doctrines hugoliennes et ses modes d'exposition littéraires, notamment poétiques.

II. La religion de Victor Hugo après l'exil

Les discussions sur la religion de Hugo culminent en 1935, l'année du cinquantenaire, avec l'organisation d'une décade à Pontigny sur la religion de Hugo. Denis Saurat, Raymond Schwab, Charles Baudouin y participent. Que s'y est-il dit ? Nous n'avons pas les comptes-rendus intégraux des discussions, mais Baudouin a tenu un journal, publié plus tard, de la décade : nous savons que Schwab a évoqué la dimension incantatoire et évocatoire du verbe hugolien, notamment à partir de « Ce que dit la Bouche d'ombre » ; que Paul Desjardins a parlé des tables tournantes ; que Saurat a évoqué l'influence de la Cabale sur Hugo, entre autres dans le poème *Dieu*. Nous devinons, dans certains cas, pour avoir lu quelques uns de leurs autres textes, ce qu'a pu dire tel ou tel, mais nous en sommes réduits, pour l'essentiel du contenu, à des supputations ou à des rêveries. En revanche, il est clair que c'est le Hugo des années cinquante qui est à l'honneur³³.

³³ Sauf pour Baudouin lui-même, peut-être, qui a causé d'Alexandre Soumet et Victor Hugo . Voir le chapitre 6 de Charles BAUDOUIN, *Douceur de France* [1re éd. s. d.], Genève / Annemasse, Éditions du Mont-Blanc, 1941, p. 103-120.

Il faut remonter un peu en arrière pour comprendre comment et pourquoi cette question s'est imposée dans le champ critique hugolien. La publication par Gustave Simon, en 1923, de *Chez Victor Hugo : Les tables tournantes de Jersey*³⁴ fait événement. Jusqu'alors, seuls de brefs fragments des comptes-rendus des séances spirites avaient été divulgués, notamment par Paul Meurice ; le livre de Simon met sous les yeux du public une sélection, orientée, sans doute, mais malgré tout assez large, des procès-verbaux des séances. Il relance l'intérêt pour les doctrines métaphysiques de Hugo dans les années 1850, et donne à voir tout ce qu'un poème comme « Ce que dit la Bouche d'Ombre », dans *Les Contemplations*, doit aux tables. Une série de publications vont alors voir le jour : le livre de l'abbé Grillet sur *Victor Hugo spirite* en 1928, celui de Denis Saurat sur *La religion de Victor Hugo* en 1929, et, un peu plus tard, celui d'Auguste Viatte sur *Victor Hugo et les illuminés de son temps* en 1942. Tous présentent et analysent les éléments de la doctrine philosophico-religieuse de Hugo à partir de 1853, et notamment le panthéisme, l'explication du mal par le retrait de Dieu, l'équivalence entre la matière et le péché, l'échelle des êtres et des mondes, l'expiation et le pardon universels, la métempsychose et la migration des âmes, la perspective d'une réintégration à Dieu, le rôle du poète-mage.

Le livre de l'abbé Grillet consiste, pour l'essentiel, en une mise au point historique et biographique, en un résumé de la doctrine des tables, et en un examen précis de l'influence du discours des tables dans les œuvres poétiques des années cinquante : *Les Contemplations* (notamment « Ce que dit la Bouche d'Ombre », traité à part), *Dieu*, *La Fin de Satan*, *La Légende des siècles* et les derniers recueils, dont Grillet précise qu'ils datent pour une large part de l'époque des *Contemplations*³⁵. Grillet souligne les sources spirites des livres qu'il étudie, et en profite aussi pour noter les convergences stylistiques entre le discours des esprits et la manière habituelle de Hugo. Il s'intéresse peu, en revanche, aux sources intellectuelles de la pensée de Hugo, aux lectures et aux fréquentations du poète. Tout le livre témoigne d'une sympathie critique à l'égard du poète et de ses idées, même si l'auteur égratigne Hugo de loin en loin, rapportant par exemple sur un ton vaguement moqueur les témoignages de sa pitié pour les bêtes³⁶.

Le livre de Denis Saurat s'appelle *La religion de Victor Hugo*. Il procède de manière beaucoup plus systématique que Grillet : son plan ne consiste pas à envisager les œuvres les

³⁴ Gustave SIMON, *Les tables tournantes de Jersey. Chez Victor Hugo : procès-verbaux des séances*, Paris, Conard, 1923.

³⁵ Claudius GRILLET, *Victor Hugo spirite* [1928], Paris, Desclée de Brouwer, 1935, p. 183-184.

³⁶ *Ibid.*, p. 82.

unes après les autres, mais à reconstituer de manière progressive et cohérente le système idéologique hugolien tel qu'il se dégage, non pas des tables directement, mais des poèmes de Hugo, et principalement de « Ce que dit la Bouche d'Ombre », dont le livre de Saurat est pour une large part un long commentaire³⁷ (mais d'autres textes, et pas seulement en vers d'ailleurs, sont aussi mobilisés : on trouve des passages de « *Magnitudo parvi* » des *Contemplations*, du « Satyre » de *La Légende des siècles*, de *L'Âne*, de *William Shakespeare*, etc.) Le plan du livre fait ressortir la grande cohérence des doctrines de Hugo, et en constitue donc bien, à cet égard, une défense. De nombreuses pages sont consacrées à l'identification des sources intellectuelles de Hugo : Saurat insiste surtout sur la dimension cabalistique des doctrines du poète, et montre ce qu'elles doivent à Alexandre Weill, un cabaliste que Hugo a fréquenté avant l'exil.

Le troisième grand livre de notre période sur le sujet est celui que fait paraître Auguste Viatte sur *Victor Hugo et les illuminés de son temps*, en 1942, à Montréal. Outre l'essai sur *Le catholicisme des romantiques* dont il a déjà été question, Viatte a fait paraître, en 1928, une étude sur *Les sources occultes du romantisme*, qui s'arrêtait en 1820, et où il était fort peu question de Hugo. Son livre de 1942 a pour objet d'appliquer à Hugo la thèse que Viatte défendait, quatorze ans plus tôt, à propos des débuts du romantisme – les termes d'*occultisme* et d'*illuminisme*, sous sa plume, sont quasiment synonymes. L'ouvrage de Viatte décrit longuement le « milieu » des illuminés dans la première moitié du XIX^e siècle, puis décrit leur influence sur l'homme Hugo, et sur son œuvre. Là encore, un certain privilège est logiquement accordé à « La Bouche d'Ombre », mais d'autres poèmes sont aussi mobilisés. Plus souvent que Grillet ou Saurat, Viatte a aussi recours aux romans de l'exil. Comme Saurat, qu'il complète et approfondit, Viatte adopte un plan qui permet de restituer selon un ordre logique les différents éléments de la doctrine hugolienne. L'auteur a beau se défendre d'une « systématisation excessive où l'on perdrait de vue qu'il s'agit d'un poète³⁸ », il n'en présente pas moins les éléments de la doctrine hugolienne d'une façon ordonnée et progressive. Tout au plus s'autorise-t-il, par rapport à Grillet ou Saurat, des digressions un peu plus nombreuses³⁹.

³⁷ Comme Saurat l'affirme lui-même (*La religion de Victor Hugo*, *op. cit.*, p. 69).

³⁸ Auguste VIATTE, *Victor Hugo et les illuminés de son temps* [1942], Montréal, Editions de l'Arbre, 1943, p. 9.

³⁹ Daniel Sangsue constate un certain « manque d'articulations fortes » entre les différents chapitres du livre (« Auguste Viatte et la littérature romantique », *art. cit.*, p. 73). C'est peut-être vrai, si on le compare au livre sur *Les sources occultes du romantisme*, ou au livre de Saurat (qui possède des subdivisions plus nombreuses donc plus précises), mais l'exposé demeure parfaitement clair et manifeste bien un souci d'organisation systématique.

À côté de ces trois livres, solidement charpentés, rigoureux dans leur méthode et proches les uns des autres par leur objet, on repère aussi quelques études importantes qui n'auraient pas vu le jour sans ce vaste courant de redécouverte du Hugo philosophe, occultiste, spirite, des années 1853-1855. Gabriel Bounoure évoque, dans un article de 1936 intitulé « Abîmes de Victor Hugo », l'inclination de Hugo pour le mystère. S'il s'inscrit bien entendu dans une entreprise plus vaste, le chapitre consacré par Albert Béguin à Hugo dans *L'âme romantique et le rêve* (1937) cite largement les esprits des tables, la Mort notamment, et reprend à Denis Saurat l'idée d'un poète à la mentalité primitive, partiellement indifférent au principe de non-contradiction, qui « pens[e] par images et ne [peut] penser autrement⁴⁰ ». Et Marcel Raymond, en 1942, étudie Hugo comme poète métaphysique dans « Hugo mage »⁴¹. Toutes ces différentes productions critiques ont pour effet de mettre au premier plan des textes jusque là un peu négligés. Bien entendu, l'exhumation de *Dieu* et de *La Fin de Satan* n'est pas absolument inédite : Charles Renouvier, dans son *Victor Hugo le philosophe* de 1900, consacrait un chapitre au « poème qui a pour titre *Dieu* », comme il le nommait⁴². Mais il est clair tout de même que ce mouvement de redécouverte du Hugo métaphysique de l'exil bénéficia aux deux grands poèmes posthumes : Grillet leur consacre un chapitre chacun, et d'une taille qui n'est pas négligeable à chaque fois – mieux encore, il désigne *La Fin de Satan* comme le chef-d'œuvre de Hugo⁴³. Quant à Béguin, il fonde l'essentiel de ses analyses sur *La Fin de Satan* et surtout sur *Dieu*.

On peut se demander dans quelle mesure on a vraiment là un discours sur la *religion* de Hugo : certains auteurs préfèrent utiliser des termes plus vagues comme *philosophie* ou *métaphysique*, et tous ne semblent pas très soucieux de faire précisément la distinction. Il serait un peu oiseux de vouloir la faire à leur place ; mais le fait qu'ils ne la fassent pas toujours est sans doute en soi significatif. Parfois, tout de même, les choses sont claires : c'est le cas chez Saurat, qui, comme le titre de son livre l'indique, choisit de parler de « religion » de Hugo. Fernand Gregh, dans l'avant-propos, résume ainsi la thèse de l'ouvrage : « Victor Hugo a cru être un fondateur de religion, vers le milieu de sa vie, à partir de l'exil, exactement à partir de 1854-1855. » Un chapitre s'intitule « Hugo fondateur de religion ». De la part de

⁴⁰ Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française* [1937], Paris, José Corti, 1991, p. 375.

⁴¹ Paru dans le quatrième numéro des *Cahiers du Rhône*, revue dirigée entre autres par Albert Béguin.

⁴² Charles RENOUVIER, *Victor Hugo le philosophe* [1900] (éd. Claude MILLET), Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 309-360.

⁴³ Claudius GRILLET, *Victor Hugo spirite*, op. cit., p. 163.

Saurat, lui-même versé dans l'occultisme, il s'agit d'une annexion : il entre parfaitement dans la catégorie des « illuminés qui souhaitent enrôler Hugo dans leur troupe », dénoncés par Jean-Claude Fizaine⁴⁴. Mais ce choix de Saurat s'analyse aussi par contraste avec celui de certains prédécesseurs : Paul Berret, notamment, qui avait examiné avec soin, dans plusieurs de ses travaux, les doctrines de Hugo entre 1854 et 1859, parlait plus volontiers de « philosophie »⁴⁵. Même du point de vue des sources identifiées, la différence est flagrante : Berret insiste sur le pythagorisme et le saint-simonisme de Hugo, ainsi que sur l'influence de spirites et de philosophes comme Allan Kardec, Pierre Leroux, Charles Fourier, Victor Hennequin, etc. Saurat au contraire donne un rôle prééminent au cabaliste Alexandre Weill, pour conclure à l'inspiration cabalistique des théories hugoliennes. Même chez Charles Renouvier, qui, dans son livre de 1900 sur *Victor Hugo le philosophe*, consacre d'importants développements aux idées religieuses du poète, l'étude de celles-ci sont subordonnées à la défense de Victor Hugo comme philosophe⁴⁶. Mais entre Renouvier et Berret d'une part, et Saurat d'autre part, il y a eu Gustave Simon : les procès-verbaux mettent sous les yeux du lecteur la preuve de ce que Grillet appelle la « foi spirite » de Hugo, et invitent désormais à lire les doctrines de Hugo sur le modèle des religions révélées, puisque c'est bien de révélation (par Jésus-Christ, ou par la Mort) qu'il s'agit. Sa mission de prophète, Hugo la tient d'ailleurs de la Mort elle-même, qui, le 29 septembre 1854, lui donne cette célèbre consigne :

Échelonne dans ton testament tes œuvres posthumes de dix ans en dix ans, de cinq ans en cinq ans ; fais pour le XX^e siècle une œuvre affirmative plutôt qu'une œuvre dubitative pour le XIX^e siècle [...]. Jésus-Christ n'a ressuscité qu'une fois ; toi, tu peux emplir ta tombe de résurrections. Loyola dirait : « Il faut prendre garde à ce sépulcre » et les générations regarderaient avec admiration ce prodigieux tombeau marcher pendant un siècle dans la vie hu[...]maine⁴⁷.

Albert Schinz, rendant compte du livre de Saurat, l'accuse d'être « faux de A à Z⁴⁸ » : en analysant ce que dit Hugo, « on ne saurait lui imputer à *croyance* toutes [s]es *rêveries*⁴⁹ ».

⁴⁴ Jean-Claude FIZAINE, « Victor Hugo penseur de la laïcité », *art. cit.*

⁴⁵ Mentionnons par exemple : Paul BERRET, *La philosophie de Victor Hugo en 1854-1859, et Deux mythes de la Légende des siècles : « le Satyre » – « Pleine Mer – Plein Ciel »*, Paris, Paulin, 1910. Voir aussi l'introduction qu'il donne à son édition de la *Légende des siècles* : Paul BERRET, introduction à VICTOR HUGO, *La Légende des Siècles*, Paris, Hachette, coll. « Les grands écrivains de la France », 1920, notamment p. XX-XXIII.

⁴⁶ Charles RENOUVIER, *Victor Hugo, le philosophe*, *op. cit.*, p. 365-367.

⁴⁷ Reproduit dans Gustave SIMON, *Les tables tournantes de Jersey*, *op. cit.*, p. 325. Le dernier mot est interrompu, et achevé après quelques instants par un autre esprit.

⁴⁸ Albert SCHINZ, Compte-rendu de Denis Saurat, *La religion de Victor Hugo*, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 39, n° 4, p. 596.

La thèse tranche avec la doxa du temps, et peut-être elle est parfois un peu excessive : peut-on vraiment, comme Schinz prenant le contre-pied de Saurat, « rendre hommage à Hugo de s'être refusé à mettre en système ses spéculations ésotériques⁵⁰ », alors qu'il y a tout de même « La Bouche d'Ombre », que Saurat ne manque pas de lui objecter⁵¹, et qu'il y a la section « L'Ange » de *Dieu* ? Mais Schinz met tout de même le doigt sur quelque chose : la « Bouche d'Ombre », ce n'est jamais qu'un seul poème ; *Dieu* est inachevé et posthume ; et dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas Hugo qui parle directement en son nom propre⁵². Schinz, d'autre part, a beau jeu de rappeler que Saurat lui-même contredit parfois l'idée que Hugo serait un créateur de dogmes : à la fin de son étude, Saurat reconnaît que Hugo « a eu plus que quiconque le doute des résultats obtenus, sauf sur deux points connexes, l'existence de Dieu et l'identité de l'homme avec Dieu⁵³ ». Schinz commente un peu cruellement : « voici donc, réduite à une minceur que nous qualifierons de choquante, la métaphysique d'un “fondateur de religion”⁵⁴ ».

Les réserves de Schinz ne manquent pas tout à fait de bon sens. Elles s'adressent à Saurat, bien sûr, qui est celui de nos auteurs qui parle le plus explicitement de Hugo comme « fondateur de religion ». Mais Grillet ou Viatte, à des degrés divers, conservent également une interprétation dogmatique des poèmes clés, comme « La Bouche d'Ombre » ou la fin de *Dieu* – même si le paradigme religieux est utilisé par eux de manière moins flagrante⁵⁵. Cette interprétation dogmatique des théories hugoliennes est assez logique si l'on prend au sérieux, d'une manière ou d'une autre, les révélations des tables. L'interprétation du phénomène varie : Gustave Simon croit dur comme fer aux esprits, tandis que Paul Berret penche vers l'hypothèse de ce qu'il appelle avec humour la « télégraphie psychique sans fil⁵⁶ » : selon lui, ce serait Hugo lui-même qui aurait composé les réponses des esprits, et les aurait transmises inconsciemment, par la pensée, au médium Charles Hugo. Il est amusant de voir ce positiviste lansonien qu'est Berret écarter comme invraisemblable l'hypothèse de l'intervention des

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ Denis SAURAT, « Réponse de M. Saurat », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 39, n° 4, p. 602.

⁵² Arnaud Laster le faisait remarquer, à propos de « Ce que dit la Bouche d'Ombre », dans une discussion au Groupe Hugo : Groupe Hugo – Séance du 20 juin 2009, <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/09-06-20.htm>, consulté le 27 décembre 2015.

⁵³ Denis SAURAT, *La religion de Victor Hugo*, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁴ Albert SCHINZ, Compte-rendu de Denis Saurat, *La religion de Victor Hugo*, *art. cit.*, p. 601.

⁵⁵ Ainsi Viatte parle indifféremment de philosophie, de métaphysique, de religion, voire de philosophie religieuse. Cette question d'étiquette ne paraît guère l'intéresser.

⁵⁶ Paul BERRET, Introduction à Victor HUGO, *La Légende des siècles*, t. I, *op. cit.*, p. XXIV.

esprits, mais accepter sans apparemment le moindre état d'âme l'explication par la télépathie... Grillet, études stylistiques à l'appui, ira dans le sens de Berret, mais il aura au moins la prudence de préciser que l'explication télépathique, quoique vraisemblable, n'explique rien : reste encore à « trouver une solution à ce problème de métapsychisme⁵⁷ ». Mais dans un cas comme dans l'autre, il est admis soit que la révélation des tables est vraie, soit qu'elle exprime exactement ce que Hugo lui-même croit : pas question de formuler l'hypothèse d'une indécision, d'une hésitation, d'un vacillement du poète dans sa croyance aux tables. Même Denis Saurat, qui refuse de se prononcer sur la nature exacte du phénomène, affirme que « Victor Hugo était convaincu de la réalité des phénomènes et de la vérité des idées exprimées par les “esprits”⁵⁸ ». Que Hugo ait un moment cru aux Tables, c'est une évidence ; mais on peut suivre l'analyse de Jean Gaudon, dans l'édition Massin⁵⁹, selon laquelle sa foi a, assez rapidement, vacillé. Les distances prises dans le *William Shakespeare* avec « le phénomène du trépied antique et de la table moderne⁶⁰ » constituent un point d'aboutissement et de clôture de la période, mais il n'est pas interdit de s'interroger sur le statut exact des idées hugoliennes dès après la fin des séances. Or l'écriture et la publication des poèmes où Hugo reprend la doctrine des tables ne sont pas nécessairement contemporaines des séances spirites : *Dieu* est de 1856, et « Ce que dit la Bouche d'Ombre », écrit en septembre 1854, n'est publié qu'en 1856, dans *Les Contemplations*. C'est par facilité, peut-être par abus, que Paul Berret ne cesse de répéter que la philosophie de Hugo est demeurée essentiellement la même entre 1854 et 1859⁶¹ ; mais dans son cas le lansonisme, l'obsession des sources et des influences, pour positiviste et scientifique qu'il se veuille, fait parfois très bon ménage avec un psychologisme un peu naïf qui radicalise et durcit en croyances, en convictions, voire en dogme ou en foi, des idées dont le coefficient de validité, si l'on peut dire, n'est peut-être pas toujours pour Hugo

⁵⁷ Claudius GRILLET, *Victor Hugo spirite*, op. cit., p. 215.

⁵⁸ Denis SAURAT, *La religion de Victor Hugo*, op. cit., p. 37.

⁵⁹ Jean GAUDON, Présentation de *Procès verbaux des séances des tables parlantes à Jersey*, in Victor HUGO, *Œuvres complètes* (éd. Jean MASSIN), Paris, Club français du livre, 1968, t. IX, p. 1182.

⁶⁰ Cité *ibid.*, p. 1182.

⁶¹ Comme l'indiquent le titre, et plusieurs titres de chapitres, de son livre de 1910 sur *La philosophie de Victor Hugo (1854-1859)*... Il arrive même que Berret fasse débiter sa période en 1852 (op. cit., p. 52). Dans son introduction à la première série de *La Légende des siècles*, il limite l'influence des tables à la période 1854-1856, mais inclut dans leur « sphère d'action » des poèmes plus tardifs comme « Le crapaud » ou « Le Satyre » (Paul BERRET, Introduction à Victor HUGO, *La Légende des siècles*, loc. cit., p. XXV). Les notices des poèmes montrent que Hugo, pour Berret, continuait à croire à certains éléments de la religion des tables, comme la métempsychose : ce ne sont pas simplement des thèmes littéraires qui continuent à être utilisés, mais bien des croyances qui persistent chez le poète.

égal à cent pour cent : « rêveries », peut-être, plutôt que « croyances », pour reprendre la distinction d'Albert Schinz.

Il faut en fait se dégager des tables pour repenser à nouveaux frais le statut de la philosophie hugolienne des années 1850. C'est à la deuxième vague d'auteurs, notamment à Gabriel Bounoure et à Albert Béguin, qu'il reviendra de creuser la question. Bounoure reprend, certes, quelques éléments à Saurat, comme lorsqu'il fait de Hugo un « vieil initié de la kabbale⁶² », mais il semble au fond s'intéresser assez peu à la question de savoir si Hugo croyait ou non aux doctrines de ses poèmes : il s'agit d'identifier des intuitions, des certitudes de nature non rationnelle, un rapport métaphysique au monde, que l'on peut plus ou moins décrire (Hugo, se plongeant dans ses « abîmes » intérieurs, entre en communion cosmique avec tout l'univers et une multitude d'êtres), mais qui n'est jamais donné comme un ensemble de croyances. Quant aux tables, Bounoure n'en parle pas. L'évocation répétée d'une « solitude envahie, foisonnante⁶³ », d'une « communauté des hommes » qui se rencontre « en l'âme du voyant »⁶⁴, d'un homme traversé, aliéné, possédé, peut sans doute faire penser aux visites des esprits, mais l'auteur ne fait jamais explicitement le rapprochement. Quant à Béguin, il semble dire un peu plus clairement ce que Bounoure laissait simplement entendre. Il accorde une grande importance au discours des tables, et il parle certes, en passant, de Hugo comme d'un « créateur de religion⁶⁵ », mais prend ses distances avec Simon, Grillet et Saurat quand il écrit abruptement :

L'initiation à l'occultisme ne fut pas pour Hugo un événement intellectuel ; comme toute sa vie spirituelle, cette transformation s'opéra avant tout sur le plan des images et de la poésie. Là encore, l'invention des grands mythes ne fit qu'approfondir ce que déjà il pressentait. En donnant à son inspiration la portée d'une cosmogonie et d'une explication poétique du monde, Hugo confirmait les intuitions auxquelles l'avait amené dès sa jeunesse son expérience de poète⁶⁶.

L'expérience des tables est moins, chez Béguin, une révélation, qu'une brusque plongée dans un « monde de visions et d'incantations⁶⁷ », une « absorption dans l'ombre⁶⁸ », le début de

⁶² Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », in *Mesures*, vol. 2, n° 3, p. 44.

⁶³ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵ Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, op. cit., p. 367.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 370.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 372.

l'« éternelle aventure du songeur⁶⁹ ». Il n'y a pas loin, dit Béguin par ses métaphores, du rêve à l'abîme, et on retrouve là, bien sûr, une idée chère à Gabriel Bounoure : Hugo est le plongeur de l'inconnu, qui consent au vertige du gouffre, pour en tirer des « clartés qui sont au-dessus de la conscience ordinaire⁷⁰ ». Bien entendu, les références obsédantes à l'ombre, aux ténèbres, à l'obscurité, chez Bounoure comme chez Béguin, ne peuvent pas ne pas faire penser à « Ce que dit la Bouche d'Ombre »... et à l'Ombre du Sépulcre. Mais ces images permettent aussi d'insister sur ce qu'il y a d'obscur, d'opaque, de trouble, dans les visions même de Hugo, et contrecarrent le schéma un peu simple, proposé par Berret, Grillet ou Saurat, d'un fondateur de religion, ou d'un métaphysicien, au fond, lucide et sûr de lui (même quand il doute, comme chez Saurat : malgré tout, il voit clair dans son doute, et sait exactement ce dont il doute et ce dont il ne doute pas, etc.). Dans les deux cas, chez Bounoure comme chez Béguin, la référence à Rimbaud s'impose : « C'est en Victor Hugo que l'adolescent Rimbaud a appris que JE est un autre, c'est-à-dire que l'homme est inépuisable », écrit Bounoure⁷¹ ; « Il se passe en lui exactement ce qu'éprouvera Rimbaud, brusquement envahi par un monde de visions dont il sut aussitôt qu'il n'en était pas l'auteur », écrit Béguin⁷². S'impose alors une vision moins dogmatique de la production idéologique hugolienne, et aussi plus dynamique : Hugo plonge dans les gouffres ou les abîmes, se fait aventurier ou voyageur (et le mythe du Rimbaud voyageur s'interpose ici), « voleur de feu⁷³ ». On est assez loin de la relative passivité du poète réceptacle que proposait la conception de Grillet ou de Saurat, et que proposera encore Viatte.

Les études de Bounoure, Béguin voire Raymond (mais son cas est plus complexe, on y reviendra), qui n'ont pas l'ampleur ni l'exhaustivité des ouvrages précédemment évoqués, s'en démarquent aussi sur un plan stylistique, et d'une manière qui nous paraît significative. Contre la grande clarté d'un Saurat, d'un Grillet ou d'un Viatte, Bounoure et Béguin sont parfois au bord de l'hermétisme : ils renoncent, en tout cas, à toute espèce d'exposition systématique, et emploient un style volontiers métaphorique, réitérant plus qu'ils ne les expliquent certaines images présentes dans les textes de Hugo. L'article de Bounoure, en particulier, nous semble appeler à cet égard quelques commentaires. Il est bâti sur le ressassement, avec des variations à chaque fois, d'une idée centrale : Hugo, même dans sa

⁶⁹ *Id.* L'expression, reprise et soulignée par Béguin lui-même, vient du *William Shakespeare*.

⁷⁰ Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », *art. cit.*, p. 43.

⁷¹ *Ibid.*, p. 45.

⁷² Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, *op. cit.*, p. 370.

⁷³ Béguin utilise l'expression (*ibid.*, p. 371).

solitude d'exilé, n'est pas seul, mais se trouve en communion avec l'univers entier et fréquente ou côtoie des milliers d'âmes⁷⁴. Cette idée, qui n'est pas en elle-même d'une clarté absolue même quand elle est clairement exprimée, l'est chez Bounoure sous une forme imagée : lisant toutes ces expressions qui concourent au même sens, le lecteur est invité à se faire une idée de ce que l'auteur veut dire, à en prendre une intuition, mais d'une manière un peu impressionniste. Bounoure, du reste, ne fournit guère de preuves textuelles de ce qu'il avance, et ne cite presque aucun vers de Hugo. Tout cela aboutit à une certaine opacité, et indique ce qu'il y a de mystérieux, d'étrange, d'obscur, dans les théories qu'il s'agit d'exposer.

Ce refus de l'exposé systématique, allant parfois jusqu'à un certain hermétisme, va de pair avec l'adoption d'un style volontiers libre et personnel, littéraire et poétique. Albert Béguin notamment, parlant de poésie, se laisse parfois entraîner par un certain lyrisme. Cela, certes, n'est pas limité à son chapitre sur Hugo – mais on trouve, dans le chapitre sur Hugo, des alexandrins blancs qui ne sont vraisemblablement pas dus au seul hasard de la syntaxe :

Mais ce mouvement de croissance énorme et d'absorption dans l'ombre, le vrai songe hugolien le connaît mieux, à mesure que se poursuit le voyage intérieur du poète, dans des espaces qui ne sont pas ceux de la terre : *gouffre prodigieux où foisonnent les spectres, et cieux infinis où fulgurent des clartés*⁷⁵.

Bounoure, l'année précédente, n'était pas moins lyrique : « La voix instrument de l'infra-humain pour se hausser à l'humain, se répand en énormes édifices de rythmes et d'images, palais de l'art communautaire, ruches des peuples⁷⁶. » Plus haut, il avait présenté Hugo comme l'« homme primordial qui ouvre l'écluse des eaux noires de l'inconscient universel sur les plaines de notre humanisme traditionnel⁷⁷ ». Bounoure et Béguin écrivent plus, sans doute, en écrivains qu'en savants. Parler, avec ce style et cet éthos, de ce sujet-là, est en soi un choix critique : la poésie, ou la littérature au moins, est implicitement donnée pour la meilleure voie d'accès aux théories philosophico-religieuses de Hugo.

⁷⁴ Ainsi : « Un univers l'a envahi, fabuleux, ruisselant, éruptif, traversé des haleines du chaos, plein de rumeurs, de cris et d'augustes silences » (Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », *art. cit.*, p. 43) ; « Ce qui existe au plus profond de moi n'est pas moi, c'est une totalité qui se fait et s'exprime par une société sans fin d'êtres et d'âmes » (*ibid.*, p. 45), etc.

⁷⁵ Albert BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, *op. cit.*, p. 372 (nous soulignons). Il est vrai que le second alexandrin, avec sa césure décalée à gauche, n'est pas tout à fait régulier.

⁷⁶ Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », *art. cit.*, p. 51.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 45-46.

Ces remarques sont importantes pour la question des rapports entre métaphysique d'une part, poétique et littérature d'autre part. Car le corpus sur lequel tous les auteurs se fondent est essentiellement poétique, mais pas toujours pour la même raison. Pour Saurat, Grillet et même Berret, il s'agit d'un phénomène apparemment accidentel : il se trouve, simplement, que c'est dans « La Bouche d'Ombre », dans certains poèmes de *La Légende des siècles*, dans *Dieu*, dans *La Fin de Satan*, que Hugo exprime ses idées. Viatte, lui, mobilise aussi des extraits des romans de l'exil – y compris des plus tardifs. Mais même chez Viatte le corpus est très majoritairement poétique. Dans la première partie de cet exposé, on avait souligné que le Viatte de 1921 se tournait de préférence vers la poésie, dans la mesure où le discours qui y est tenu, étant assumé par un je lyrique identifiable au poète, est moins sujet à caution que la fiction dramatique ou romanesque. Mais l'argument vaut plus difficilement pour « La Bouche d'Ombre », où ce n'est pas directement Hugo qui parle, pour *Dieu*, poème polyphonique, ou pour *La Fin de Satan*, qui se donne comme une épopée mythique. La nature proprement poétique des théories de Hugo reste hors du champ de vision de ceux qui prennent vraiment les tables au sérieux, et qui du coup croient et disent qu'il y a bien une « religion de Victor Hugo », ou au moins une doctrine métaphysique en bonne et due forme.

Il y a au contraire, chez certains auteurs, un effort pour penser la dimension intrinsèquement poétique des idées hugoliennes. Mais alors leur interprétation sur le modèle religieux est plus délicate à mener. Charles Renouvier, à propos de *Dieu* et de la foi de Hugo dans la métempsychose, écrivait certes que « le sérieux du sujet et le titre du livre ne permettent plus de la prendre pour une pure fiction poétique, ainsi qu'on l'avait cru jusque là. C'était décidément une doctrine⁷⁸ ! » Mais ce chapitre arrive à la fin de son ouvrage sur *Victor Hugo le philosophe* ; au moment de l'examen de « Ce que dit la Bouche d'Ombre », Renouvier écrivait au contraire ceci :

Ce qui est plus particulier, c'est d'imaginer que la pensée reste incluse dans les corps arrivés à l'inertie, au lieu d'aller s'abaissant dans la descente, jusqu'à l'évanouissement de la conscience. Cette hypothèse, choquante pour le sens commun, est manifestement d'origine mytho-poétique et non mytho-philosophique. Quel que soit le degré de croyance que Victor Hugo a pu lui accorder, nous ne lui voyons aucune valeur de doctrine⁷⁹.

Renouvier, à cet endroit, ne s'y étend guère, mais la notion de mythe qu'il mobilise allusivement ici a été largement développée dans un précédent ouvrage, *Victor Hugo le poète*,

⁷⁸ Charles RENOUVIER, *Victor Hugo le philosophe*, op. cit., p. 311.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

paru en 1897. Il y faisait du mythe un phénomène linguistique en général, poétique en particulier, fondé sur l'autonomisation de figures comme l'image, la métaphore, la personnification surtout ; et il y définissait l'imagination de Victor Hugo comme essentiellement mythique, en ce sens-là. C'est bien cela que Renouvier a en tête dans son analyse de « La Bouche d'Ombre » ; il cite ainsi un extrait du poème :

Ténèbres ! l'univers est hagard. Chaque soir,
Le noir horizon monte et la nuit noire tombe ;
Tous deux, à l'occident, d'un mouvement de tombe,
Ils vont se rapprochant, et, dans le firmament,
Ô terreur ! sur le jour, écrasé lentement,
La tenaille de l'ombre effroyable se ferme.

et suggère, à propos de ce dernier vers, que le poète, filant ses métaphores et ses personnifications, crée des mythes⁸⁰. Renouvier ne nie pas qu'en un sens, Hugo ait pu consciemment ou non leur accorder un certain degré de validité, mais il ne va pas jusqu'à affirmer abruptement qu'il croyait en ses mythes. Pour Renouvier, la nature proprement linguistique, littéraire, et spécifiquement poétique des idées de Hugo, de ses mythes, semble en contradiction avec leur interprétation en termes de doctrine religieuse.

Une telle position est-elle encore tenable après 1923 ? A priori non, puisque la source des idées hugoliennes n'est pas dans le langage mais, d'une part, dans le discours des esprits, et d'autre part dans les théories des illuminés, occultistes, cabalistes et autres fouriéristes que Berret, Saurat et Viatte essaient d'identifier. C'est seulement, dans un second temps, ce que nous avons appelé la deuxième vague de la critique métaphysique hugolienne qui va prendre en charge, à nouveaux frais, une réflexion sur les rapports entre religion et poésie – en termes moins techniques que Renouvier. Bounoure et Béguin semblent refuser toute approche systématique et analytique des théories hugoliennes, recourent eux-mêmes volontiers à l'image saisissante plutôt qu'au concept clair, et reconnaissent implicitement la puissance d'un langage oblique pour communiquer ce qu'il y a à dire. Mais c'est Marcel Raymond qui va le plus loin dans la théorisation. Raymond s'avoue gêné par le didactisme de « Ce que dit la Bouche d'Ombre », qu'il rabat sur la poésie philosophique, expression un peu négative chez lui car

La philosophie se caractérise par sa technique, par son langage, par la discipline intellectuelle qu'elle exige, autant que par son objet. [...] La poésie philosophique

⁸⁰ *Ibid.*, p. 59-60.

impliquerait donc, chez le poète, une intention de se référer à une doctrine, à un système particulier d'explication du monde ; ou même de l'illustrer poétiquement, de le transposer dans l'ordre du concret. Ainsi conçue, la poésie philosophique entraînerait une certaine régression de l'activité poétique proprement dite et spontanée⁸¹.

En revanche, il y a une activité de l'esprit « mystique » et « métaphysique », plutôt que « philosophique » donc, et qui, elle, a partie liée avec la poésie :

Si l'on admet que l'esprit éprouve naturellement le besoin de se retrouver dans tout objet, de tenter de s'appropriier tout objet en le reproduisant en soi, en l'engendrant de nouveau selon son être [...] on admettra aussi que ce désir d'expansion « sympathique » et d'identification est le point de départ de toute activité mystique.

Cette même démarche spontanée sera aussi la condition d'un sentiment métaphysique du monde. Mais ce sentiment est caractérisé, me semble-t-il, par une plus grande activité de la pensée, par une qualité particulière d'angoisse ou d'inquiétude ; il ne suffit pas que l'esprit se dilate à la mesure du tout, de l'unité cosmique, il faut qu'il ait la sensation de l'abîme, qu'il s'élève à la conscience de sa solitude désarmée et tragique. [...] Le poète – j'entends même le plus étranger à toute spéculation – le poète sans « religion », sans pensée, dépourvu d'ambition transcendante, ne laissera pas d'accueillir comme son bien le plus sûr ces suggestions et ces tentations⁸².

On reconnaît là des thèses déjà exprimées dans son grand ouvrage de 1933, *De Baudelaire au surréalisme*, mais où il ne parlait que fort peu de Hugo : la poésie moderne (où Hugo, donc, est désormais bien inclus) est dotée d'une capacité d'interrogation métaphysique, elle est un instrument de connaissance irrationnel, qui procède par des visions et des « images fulgurantes⁸³ ». La perspective n'est pas, comme chez Renouvier, stylistique : le propre de la poésie n'est pas tellement la métaphore qui s'autonomise en mythe, mais l'obscurité, car « [l]a grandeur [de Hugo], dans tant de poèmes d'une extraordinaire beauté, c'est d'exprimer "avec l'obscurité indispensable ce qui est obscur et confusément révélé"⁸⁴ ». D'où la tentation, proprement mystique, du silence, comme à la fin de *Dieu* : « Il me toucha le doigt du front, et je mourus » ; « mort mystique » en présence de laquelle « tout essai de commentaire serait injurieux », précise Raymond⁸⁵, car, comme on commence à le comprendre, l'idéal du critique est de respecter ce qu'il y a d'obscur, de mystérieux et d'indicible chez le poète. Par rapport à Bounoure ou Béguin, Raymond est certes plus enclin à sacrifier à la nécessité de l'exposé en

⁸¹ Marcel RAYMOND, « Hugo mage », in Marcel RAYMOND, *Génies de France*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942, p. 166.

⁸² *Ibid.*, p. 162-163.

⁸³ *Ibid.*, p. 178.

⁸⁴ *Id.*. La citation interne est de Baudelaire.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 182.

forme : il adopte parfois un ton assez systématique, et passe ainsi deux pages à exposer les doctrines métaphysiques de Hugo⁸⁶. Mais il le fait avec une mauvaise conscience évidente, que traduit bien une prétérition comme celle-ci : « On trahirait cette métaphysique en la réduisant à des schémas intellectuels. Essayons néanmoins de proposer quelque idée du monde où Hugo s'est enfoncé⁸⁷ »... Inversement, Raymond affirme résister à la pente lyrique de son propre style : « Il me déplairait de paraître expliquer un poète en essayant de faire de la poésie (mauvaise), et en ajoutant à ce qui est naturellement obscur⁸⁸. » Mais il est assez clair que si Raymond ne veut rien ajouter à l'obscurité de Hugo, il ne fait rien en tout cas pour la dissiper ; et puis l'on peut se dire, aussi, que si l'auteur a besoin de s'en défendre, c'est précisément parce qu'il sent son style glisser, plus ou moins malgré lui, vers celui d'un poète. Il y a chez ces différents auteurs une attraction, combattue ou non, pour un style à la fois lyrique et souvent un peu obscur – et Raymond nous permet de comprendre qu'obscurité et lyrisme sont essentiellement la même chose. On comprend, en lisant Raymond, qu'à ses yeux Saurat (auquel il rend tout de même hommage, et emprunte un certain nombre d'idées) commet la même erreur que Hugo composant « La Bouche d'Ombre » : Saurat, comme Hugo, est trop didactique, donc infidèle au contenu des doctrines. Raymond rend aussi hommage à Renouvier, mais décale considérablement l'analyse par rapport à celle du philosophe néo-kantien : la poésie n'est plus ce qui crée, par la métaphore et la personnification, les idées et les mythes ; mais ce qui *exprime* des idées ramenées par le poète d'une plongée à l'intérieur de soi – et ce qui les exprime au plus près, le plus fidèlement, avec toute l'obscurité nécessaire.

Raymond affirme que Hugo croyait en ses doctrines – plus exactement il proteste contre ceux qui affirment que Hugo n'y croyait pas⁸⁹. Cette manière indirecte de s'exprimer est peut-être significative d'un certain embarras. Il reconnaît à ces doctrines, en tout cas, une solidité et une cohérence suffisantes pour en offrir un début de systématisation – avec, on l'a vu, quelques hésitations. Pour ce qui est de qualifier cette « métaphysique », Raymond parle peu de religion : il évoque rapidement l'idée d'un Hugo « fondateur[...] de religion », mais avec des restrictions qui le mènent assez loin de Saurat :

⁸⁶ *Ibid.*, p. 179-180.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁹ Voici le passage en question : « Comme ce poète a connu la plupart des enthousiasmes de ses contemporains, qui furent quelquefois puérils, et que l'on retrouve leurs pauvres mots sous sa plume, on se rassure. Pour le reste, c'est de la poésie, chose belle, éminemment inoffensive. Les métaphores ? un jeu, ornement du langage. Les "croyances" de ce poète-ci, Victor Hugo ? illusions, phantasmes. Il n'y a pas d'âmes qui pleurent dans le vent à la tombée du jour, les pierres sont insensibles, aveugles, sourdes à jamais, on le sait bien. » (*Ibid.*, p. 170-171).

« L'orgueil » de Hugo..., on lui en a fait grief sans deviner ce qu'il pouvait être : de l'espèce de celui des prophètes, mages, fondateurs de religions, doublé d'une étonnante humilité, laissant place au doute, à la crainte de ne pas être digne, de ne pas être fidèle, de ne pas voir ni savoir dire assez fidèlement ce qui doit être dit⁹⁰.

Raymond parle plutôt de « mystique » – un terme qui appartient encore au vocabulaire religieux, mais qui insiste sur l'expérience propre d'un individu d'exception, et non sur l'élaboration de dogmes. Le mot *mystique* peut renvoyer à l'analyse de Renouvier, et surtout à celle de Saurat qui définissait la religion de Hugo comme un « panthéisme mystique ». Mais Raymond décale un peu le sens du mot par rapport à celui que lui donnait Saurat : outre la question de l'identification à la personne de Dieu, Raymond insiste sur la tentation de l'indicible – un point qui restait presque totalement hors du champ de vision de Saurat, dont le but était bien de montrer que Hugo exposait avec beaucoup de volubilité et de précision ses doctrines. L'idée d'un rapport étroit entre poésie et mystique, l'une et l'autre étant des expériences de l'indicible, peut remonter, plus encore qu'au Bremond de *Prière et poésie*, aux textes plus récents d'André Rolland de Renéville, notamment un article paru en 1936 dans *Mesures*, sous le titre « Poètes et mystiques », et repris dans *L'Expérience poétique* en 1938. Liant poésie, mystique, métaphysique, obscurité, Raymond noue des fils qui étaient jusque là séparés ; il va plus loin que Bounoure et Béguin, et opère un décalage important par rapport à Saurat, car Raymond articule son analyse des idées de Hugo à une prise en compte sérieuse de leur dimension poétique, du fait qu'elles s'expriment en poésie, la poésie étant liée au refus du didactisme et même à une certaine obscurité. D'où une mise de côté de « La Bouche d'Ombre », coupable d'être trop didactique – il s'agit tout de même d'un geste fort, et étonnant, après Saurat qui faisait de ce poème le cœur du système doctrinal hugolien ; le déplacement se fait au profit, notamment, de *Dieu* et de *La Fin de Satan*.

Et, second décalage, la dimension strictement religieuse des doctrines hugoliennes, chez Raymond, n'est pas évidente. Béguin employait, à l'occasion, le mot de *religion*, mais sans y attacher beaucoup d'importance ; Bounoure l'évite complètement ; Raymond privilégie à l'idée d'un Hugo « fondateur de religion » celle d'un Hugo mystique. Le terme de *mage* lui-même, qui donne son titre à l'article de Marcel Raymond, est un substitut moins chrétien, plus païen, au terme *prophète*, que Grillet employait – Saurat et Viatte préfèrent parler de « mage » également, en référence au poème « Les mages » des *Contemplations*. En un sens, le terme de *mage* facilite les interprétations de la pensée de Hugo comme pensée religieuse, dans la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 185.

mesure où le terme de *prophète* peut facilement se voir investi d'un contenu plus platement politique et social : dans *Châtiments*, Hugo est peut-être prophète, il n'est pas tellement mage. Certes, le prophète de *Châtiments* a aussi une vocation religieuse, mais la figure du poète-prophète romantique, en tout cas, a pu se laïciser : celle du « mage » charrie encore tout son mystère, païen, pré-chrétien, « occidental » diraient Bounoure et Raymond en référence aux origines vendéennes, bretonnes, atlantiques, du poète⁹¹.

Conclusion

Parvenu au terme de cette étude, le lecteur aura peut-être l'impression d'en avoir lu deux. Et de fait, il y a peu de communications entre les deux parties de notre corpus, qui correspondent aux deux parties de cet article. Il arrive, évidemment, que l'on cherche dans le Hugo d'avant l'exil quelques traces de ses idées ultérieures : Marcel Raymond fait volontiers remonter à des poèmes de la monarchie de Juillet la conscience d'une « seconde vue qui dévoilerait partout un au-delà nocturne⁹² ». Inversement, il arrive que l'on s'interroge sur ce qu'il reste de christianisme dans le Hugo de l'exil et d'après : Berret, encore, veut montrer que dans *Le Pape* Hugo demeure très respectueux envers le christianisme, malgré l'anticléricalisme qu'il y affiche, et malgré la date tardive de composition (il réfute Biré, qui pensait que le poème datait d'avant 1848)⁹³. Mais il s'agit de remarques assez peu développées : ce sont des points assez secondaires dans les discours critiques de l'époque ; la « tétralogie philosophique » (*Le Pape, La Pitié suprême, Religions et Religion, L'Âne*)⁹⁴ est presque ignorée des commentateurs ; et quand on relève des éléments chrétiens dans la doctrine des tables, c'est toujours pour montrer qu'ils lui sont subordonnés, qu'ils s'y intègrent au même titre que les éléments cabalistiques, saint-simoniens, fouriéristes, etc. Cela dit, malgré l'étanchéité entre les deux discours (sur la religion de Hugo d'avant l'exil, et sur la religion ou la métaphysique des tables), nous avons essayé de mobiliser quelques problématiques communes, notamment celle des rapports entre poétique et doctrine. Alors que le christianisme de Hugo avant l'exil est simplement supposé se refléter dans des œuvres,

⁹¹ Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », *art. cit.*, p. 51. ; Marceel RAYMOND, « Hugo mage », *art. cit.*, p. 173.

⁹² Marcel RAYMOND, « Hugo mage », *art. cit.*, p. 175.

⁹³ Paul BERRET, *Victor Hugo*, Paris, Garnier frères, 1927, p. 416.

⁹⁴ L'expression « tétralogie philosophique », pour désigner le groupe formé par ces quatre poèmes, vient d'Émile Blémont, *Le livre d'or de Victor Hugo*, paru en 1881 (cité dans « Notes de l'éditeur » in Victor HUGO, *Le Pape – La Pitié suprême – Religions et Religion – L'Âne*, Paris, Ollendorff, 1927, p. 423).

de toute nature, qui ne sont en elles-mêmes pour rien dans son élaboration, certains auteurs considèrent au contraire que le genre poétique, et notamment chez Raymond un hermétisme qui lui serait propre, entretient un lien privilégié avec les doctrines religieuses et métaphysiques du Victor Hugo du début de l'exil. Ce lien privilégié n'est pas, comme chez Renouvier, un lien d'engendrement : ce n'est pas la poésie et ses procédés stylistiques propres qui font naître les mythes ; en revanche, c'est la poésie qui est la plus apte à communiquer ce qu'il y a à dire. De là vient que le corpus hugolien sur lequel s'appuient les auteurs du second groupe est massivement poétique, même quand ces auteurs ne théorisent pas le rôle spécifique de la poésie (Grillet, Saurat, Viatte...), alors que les auteurs du premier groupe avaient tendance à mêler dans leur corpus des textes au statut générique très différent, et notamment à forcer le sens des textes fictionnels : c'était là une des limites de leur démarche. De façon générale, tous les auteurs qui parlent de la religion des tables jouent peut-être, même sans le dire et sans toujours le sentir, sur l'idée d'une affinité entre poésie et religion, qui emprunte à Bremond et Renéville, entre autres.

Une autre différence entre les deux groupes d'auteurs tient à la plus ou moins grande bienveillance avec laquelle ils considèrent Hugo. La question du christianisme de Hugo intéresse, en général, surtout les catholiques, parfois assez sourcilleux, et leur appréciation sur l'auteur dépend de la plus ou moins grande fidélité aux doctrines catholiques qu'ils lui reconnaissent : Maréchal, juste avant notre période, étaient heureux de pouvoir en faire un chrétien ; Dubois et Viatte lui reprochent de ne pas l'être ; Buchanan est plus mitigé, et alterne l'éloge et le blâme. Le débat sur la religion de l'exil, en revanche, semble concerner exclusivement des hugoliens fervents. Certains auteurs, comme Paul Souday, le grand critique du *Temps*, semblent craindre que l'insistance de Berret sur le rôle du spiritisme dans la genèse de certains poèmes ne nuise à la réputation de Hugo⁹⁵ ; on sent aussi que Schinz, quand il commente et critique Saurat, a des inquiétudes du même genre. Mais la modernité poétique étant ce qu'elle est, Bremond, Renéville et le surréalisme notamment étant passés par là, ce sera au fond plutôt à l'avantage du poète, quand les années trente et quarante insisteront sur ses « abîmes », sa part d'ombre, etc. Cette lecture, qui permet de dépoussiérer Hugo pour en faire autre chose qu'un « barde pour le certificat d'études⁹⁶ » est donc essentiellement l'argument d'une réhabilitation.

⁹⁵ Paul SOUDAY, « Les livres », in *Le Temps*, 24 août 1922 p. 3.

⁹⁶ Gabriel BOUNOURE, « Abîmes de Victor Hugo », *art. cit.*, p. 42.